

# 社会的なものの閉域

米 虫 正 巳

## I

コントの実証哲学から出現した社会学は、遡ってモンテスキューやルソーの業績の中にその先駆的な形を見いだすことも可能であるという意味では知の一つの形態として潜在的にせよ常に存在してきたものだと言えなくもないが、しかし他の学・科学と同等の、あるいはそれ以上の地位を有すると同時に他の学から独立した一つの自律的な学としての確立が果たされ、学問領域において揺るぎない地盤が築き上げられるにはなによりデュルケムを待たなければならなかった。

「社会的諸事実 *les faits sociaux* を物・事物 *des choses* のように考察すること」(D 1895, p. 15, cf. D 1895, p. XII, p. 27, p. 141 etc.)。デュルケム社会学のスローガンとして余りにも有名になった言葉である。「物」として考察された「社会的事実」とは「物質的な物」ではないが「物質的な物と同じ資格における物である」(D 1895, p. XII)。これが意味するところは、物とは「観察と実験を通じて、最も外面的で最も直接に接近可能な特徴から最も見えにくく最も深い特徴へと徐々に進む」という仕方で理解されなければならない(D 1895, p. XIII, cf. D 1895, p. 27)が故に、社会学にはそれが取り扱う社会的事実を「外部から研究する必要性」(D 1895, p. XX, note 1, cf. D 1895, p. 35 etc.)が存在するということである。

このように社会的事実は他の自然現象のように外部から研究されなければならないという意味で、社会学の方法は「客観的でなければならない」(D 1975,

p. 48, D 1895, p. 141)。まず社会的事実が客観的に存在する実在であるということ、すなわち「社会的事実の客観的実在性」が「我々の根本原理」として立てられ (D 1895, p. XXIII), この社会的事実が「感官によって知覚可能な物的形態を持つ」とされる (D 1975, p. 20)。そこで社会的事実の認識のために認識主体としての社会学者は感官に立ち返ることが要求される。社会学者は感官に立ち回り、自然科学が自然現象を研究するように、物理学者や化学者が物理現象や化学現象に面するときと全く同じ精神状態で、社会的事実を客観的に考察しなければならない。「あらゆる概念の最初の不可欠な素材である感覚に立ち戻り」 (D 1895, p. 43), 客観的考察を行うことで、社会学者は社会的事実についての概念を手に入れることができるようになる。

社会学者によって獲得された概念は、それが自然科学に類比的な客観的方法に基づく限り、客観的実在としての社会的事実に正確に対応しており、それをそのまま表現する。デュルケムにとって「科学は客観的であるために、感覚なしに形成された概念からではなく、感覚によって形成された概念から出発しなければならない。科学がその最初の定義の諸要素を直接に借りなければならないのは感覚的与件からである」 (D 1895, p. 43)。そして「科学はあるがまさに物を適切に表現する概念を必要とする」 (D 1895, p. 43)。それゆえ感覚的与件に立ち回り、そこから客観的方法に基づいて社会学が生み出す概念が、社会的事実という客観的実在があるがままに適切に表現しているならば、物理学や化学が科学的であるというのと全く同じ意味で、社会学は自らについて科学的であると語る権利を持つことができるようになる。こうして実証性を有する客観的な学問としての社会学が「科学」として成立するという訳である。「社会学はそれ自体明確で自律的な一つの学＝科学 science である」 (D 1895, p. 143)。

社会学が学＝科学である限り、社会学の取り扱う対象はそれのみに固有なものであり、他の学からの考察を阻む排他的な対象である (D 1975, p. 23, D 1895, p. 143)。つまり社会学はそれのみが考察し得る学の対象を有する。社会学に固有のこの対象とは既に述べたような社会的事実ないしは社会的事物、

すなわち「社会的なもの le social」である。この「社会的なもの」を特権的対象とする科学としての社会学を確立すること、これこそがデュルケムの知的・理論的営みにおいて目指されていたものであったと言ってもよいだろう。そしてこうした科学としての社会学の確立は、同時に自らの生誕地でもある哲学の学問的なステイタスを根本的に問い直すことで、哲学にとって代わりそれを自らに従属させるという企図を実現しようとするものでもあった。

だがこうしたデュルケムの企図は単に思弁的なものには止まらず或る現実的効果を生み出さんとする動機に裏付けられたものであり、その企図の背景にあるものを理解しなければデュルケムによる社会学の確立という事態が知・学問のレベルで孕む真の意味は見えてこない。我々がここで問題にしたいのは、或る現実的効果を生み出そうという動機を持つ社会学の学問的営為が一つの「知」の形態として理論的にもたらず帰結とそれが意味することである。そしてそれを明らかにすることで、社会学の哲学批判にもかかわらず、哲学が社会学との関係においてなおも持ち得る可能性に関して何らかの見通しが得られるだろう。

## II

デュルケムによると「精神があらゆる実践的な関心を捨象して、事象・事物を自らに表象するためだけにその事象・事物に接する時にのみ」(D 1970, p. 113), 実証性を有する客観的な学問としての社会学が現れる。しかしこの実証科学としての社会学の成立は逆説的にも同時に実践的な成果をもたらさなければならない (D 1895, p. 141)。一つの科学を確立することが同時にそのまま或る社会的な効果の生産となること、デュルケムの狙いはここにある。「社会学こそが、社会的実在の諸法則を発見することで、かつてよりももっと注意深く歴史の発展を導くことを我々に可能にする」(D 1970, p. 142)。共同体の改良と発展を可能にすることこそ、社会的なものの特権的対象として有する社会学の任務なのであり、その意味でデュルケムの社会学は当時の「共和主義的

立場のための科学・学問的根拠付け、その政治のために空けられた正当な空間と、共和制国家の役割の定義」を提示しようとするものであった<sup>(1)</sup>。デュルケムが哲学のステイタスに疑問を投げ掛ける理由もここにある。「社会学だけが歴史的諸制度が必然的なものであると共に一時的なものであることを、それらが耐久力と無限の可変性を持っていることを我々に感じさせることで、いかなる歴史的諸制度であれそれを尊重しつつ、しかし物神崇拜に陥ることなく取り扱うことを教えることができる」(D 1895, p. 141)。こうした課題に答えることは哲学には不可能であり、実証的な「科学」としての社会学こそが無能な哲学にとって代わらねばならないのである。

そしてそのような主張の中で実行に移されるのが、社会学の特権的对象である「社会的なもの」という領域の卓越化と絶対化である。社会的なものが他の学の対象とはならず、社会学のみにとっての排他的対象であるには、他の次元には還元不可能な地位をそれに与える必要があり、社会的なものの次元にその「独自性」を残しておくことが要求される (D 1970, p. 130)。こうして「デュルケムによる社会的なものという特殊な存立次元の明確化」<sup>(2)</sup>が行われるのだが、このことはさらに社会的なものの卓越化へと向かう。社会的なものは単に独立した一つの次元として他から区別されるだけではなく、さらに他の次元に対して優越するものでなければならない。というのも「社会的なものの自体は社会的なものによって説明されなければならない」(D 1975, p. 57) という仕方 で社会的なものの自律性と自己準拠性が認められ、また「人間は社会の中で生きているからこそ人間であり」(D 1950, p. 96), 「人間が社会の産物である限り、人間が説明されるのは社会によってである」(D 1975, p. 185) と主張されるのであれば、人間に関する事象は全て社会的なものの次元に関係づけられねばならないということになり、そうであれば少なくとも人間的事象に関する学＝科学的探究が問題になる限り、客観的実在として承認された社会的なものの存在が学＝科学的探究が依拠し、また到達すべき最終的な次元とみなされるからである。

それ自身によってのみ説明されるべき、また他のものは最終的にはそこに帰

着させられるべき客観的実在としての「社会的なものの自体」という全く自律的で自己準拠的な次元がこうして至上のものへと祭り上げられる。このような仕方デュルケムは「社会的なものという特殊な存立次元」を打ち立て、その絶対化を実現しようとしたのである。

ここで注意しなければならないのは、デュルケムの学問的営為においては「社会的なもの」の絶対化と、この「社会的なもの」を特権の対象とする学、つまり社会学の絶対化という二つの運動が相関的だということである。客観的実在としての「社会的なもの」の領域を他の学ではなく社会学のみが取り扱うことのできる固有の対象とみなした上で、そこに自己準拠的で自律的な最終審級としての規定を与えること、そしてまた逆にその「社会的なもの」の領域を対象とする社会学を実証的で自律的な科学たらしめること、それも「社会的なもの」が自己準拠的で自律的な最終審級である限りは、その領域を対象とする、しかもそのみがかその領域を対象とし得る社会学自身を人間に関わるあらゆる学問の内の究極的な学問たらしめること、デュルケムの努力が注がれるのはこの二重の課題の遂行に対してだったのである。「社会学という言葉は人間的領域を対象とするあらゆる科学の深い革新の兆しであり、そうあり続ける」(D 1975, p. 35) という自信に満ちたデュルケムの言葉は、卓越した最高の学問的地位を獲得せんとする社会学の要求を表すものとも言えるだろう。

デュルケムの社会学にはこうして「社会的なもの」とそれについての学問的言説の絶対化が見られるが、これは 19 世紀以降の「社会的なものの漸進的増大・上昇」<sup>(3)</sup> という歴史的プロセスへの学問的なレベルでの一つの対応の形態として位置づけられるものであろう。さて、問題はこうにデュルケムによって確立された社会学の中で特権化され絶対化された「社会的なもの」の規定を巡り形成されてきた言説が、果たして如何なる機能を果たし、如何なる効果を生み出すかである。

## III

既に見たように、学としての社会学の確立とは、共同体の改良と発展を可能にするための手段の創出であった。その意味でデュルケム社会学とは、デュルケム自身がそこに属していた共同体の諸制度の必然性と一時性、耐久性と可変性を理解させることで、その改良と発展の可能性を与えるものである。デュルケムの現状認識は「我々においては集合体の精神は衰弱してきている」(D 1970, p. 109) というものであり、その事態の中で保守派と革命派という二つの選択肢を拒否しつつ、改革的共和制に概念的土台を与えることで共同体という社会的次元の再建を図ることが要求されていた<sup>(4)</sup>。そして「我々の社会の有機的統一 *unité organique* に再び気づく」こと、社会学が寄与し得るのはそのことにだと彼は言う (D 1970, p. 109)。社会学による有機的統一への気づきを通して集合体の精神の、共同体の再生が実現され得るというのである。そのために行われたのが社会的事実の、社会的なものの絶対化であった。

社会的なものとはより具体的には「集合的観念や行為」(D 1975, p. 24), すなわち「集合的に把握された集団の諸信念, 諸傾向, 諸慣習」(D 1895, p. 8), 「集合体によって制定されたあらゆる信念や行動様式」としての「制度」(D 1895, p. XXII etc.) であり, これは「固有の存在を持って所与の社会の広がりの中で一般的である」と同時に外部から「個人に外的な拘束を及ぼす」(D 1895, p. 14 etc.)。この拘束あるいは圧力こそ社会的事実の特質であり (D 1895, p. 11, p. 101, p. 102, p. 121, etc.), これによって社会的事実個人の意識に浸透し内面化・内在化される (D 1924, p. 77, p. 78 etc.)。

また社会的事実があるということは、それが一般的なものだということであり、一般的なものがあるということは、それが集合的なものだということでもある。そして集合的であるということはそれが義務的なものだということでもある (D 1895, p. 10)。集合的なものは義務的なものであり、それはあらゆる義務の源泉である (D 1895, p. 104)。こうして社会的事実つまり「社会的なも

の」と「義務的なもの」が等置される (D 1895, p. 12, note 1)。義務的なものであるからこそ、社会的事実は「独自の威信」を有しており (D 1975, p. 28, D 1895, p. XXI), この威信の持つ権威性が社会的事実を規範化し、個人へのその内面化を促す。

こうした社会的事実の規範化、内面化によって我々の意識の内に義務感、責務感が生まれることになる。「我々の周りに、我々の上に、それを認可する権力が存在する場合にのみ、道徳は我々に義務として現れ、つまり我々に道徳として現れ、従って我々は義務感を持つことができる」(D 1950, p. 107)。義務が意味するものとは「意識の中でそれを表す表象に内在的な独自の力」である (D 1975, p. 65)。「道徳力」(D 1924, p. 35, p. 77)とも呼ばれるこの力が我々をして「規準が我々に禁じている諸行為を、それが禁じているというだけで、我々はこの行為を行ってはならない」ようにさせる (D 1924, p. 62)のもであり、「道徳的権威が道徳的権威であるから」、ただそれだけの理由で「我々が理性から見て正当な道徳的権威に服従しなければならない」という「規律に対する尊敬」(D 1924, p. 67)が生じる。

社会学を確立することがそれへ向けて想定されていた目的にデュルケムはここで到達する。社会学がその特権の対象としての社会的事実の客観的実在とその義務的・道徳的性格を「自然現象の体系として」(D 1970, p. 106),「厳密に経験的分析によって」(D 1924, p. 62, cf. D 1970, p. 106)明らかにすることは、個人に「彼を取り巻き彼に浸透する社会的全体を感じ、それを常にそこに現れし作用していると感じ」させること、つまり「社会的全体」が各個人の上に及ぼす圧力を見いださせることによって、社会的全体という有機的統一を個人に思い起こさせ、この社会的全体への「感覚が常にその個人の行動を規制する」(D 1970, p. 109)ような「規律の精神」(D 1895, p. 123)を各個人の内で養成することであり、これが共同体という社会的次元の再生の実現へと結実するという訳である。

社会学こそは社会的なものの義務的・道徳的本性を実証的事実として明らかにすることで、個人への「規律の精神」の植え付けを可能にする。こうした社

会的事実の規範化、内面化を通じて個人の共同体への関係も規定される。デュルケムによれば「社会は尊敬を課す道徳的権威の全ての特徴を有して」おり (D 1924, p. 77, p. 107), 社会それ自身が我々の精神と意志を屈服させる道徳的権威であるからこそ、我々は社会の刺激や指令に従順に従う。その意味で社会的生活、すなわち「宗教的、道徳的、法律的生活」は全て「本質的に命令的である」(D 1975, p. 26)。このように「社会が我々に命令するが、それは社会が我々に外的で我々に優越しているからである。社会と我々の間の道徳的距離は社会を一つの権威とし、我々の意志はそれに屈服する」(D 1924, p. 82)。

社会的全体を感じることによって自己を規制するという規律の精神は、個人を超越する共同体からの命令の受け入れとして生じる。言い換えればそれは共同体からの呼びかけに対する返答として生じる。規律に対する尊敬という「集合的感情は集合体の偉大な声の我々の内での反響である」(D 1924, p. 83)。集合体の声が我々の内部で語りかけ、我々に呼びかけ、我々はそれに対して然りと答える。「集合体の偉大な声」、それは「全ての心を同じ方向へと動かす」「一つの同じ力」(D 1895, p. 11)であり、それに対して答えること、それは共同体を「善きもの、望ましきもの」(D 1924, p. 53)、「一切の道徳的活動の卓越した目的」(D 1924, p. 77)として受け入れることである。

デュルケムによれば、この個人の共同体に対する関係はいわば信者の神に対する関係に等しい。「信者は神に屈服するが、それは彼がその存在、特にその精神的存在、その魂を得たと信じるのは神からだからである。我々は同じ理由から集合体に対してこの感情をおぼえる」(D 1924, p. 108)。神を信じる信者のように個人は共同体を信じる。「社会は我々に内的で、我々の内にあり、我々自身であるので、こうしたものとして我々は社会を愛し、社会を独自の欲望によって欲する」(D 1924, p. 82)。共同体は個人に優越するが、同時に個人に内在し、その限りで個人自身である以上、自己自身を欲することは共同体を欲することであり、共同体を欲することは自己自身を欲することでもある (D 1924, p. 79)。かくして有機的統一が確保され、共同体という社会的次元の再建が現実のものとなることをデュルケムは求めたのである。



## IV

しかし学・科学としての社会学の確立から社会的次元の再生が帰結するというこのデュルケムのヴィジョンには、社会学が知・学問的言説としてさらに別の帰結を引き起こすことを余儀なくさせる要因が孕まれていると我々には思われる。

まずデュルケムによれば道徳は「集団への愛着が存在するや否や始まる」(D 1924, p. 75, p. 53) のであるが、そうした集団の集合性を可能にするものこそ社会的事実の道徳的性格であった。そうだとすると直ちに気づかれるように、道徳性が集合性を可能にすると同時に集合性の産物であるという循環が起きてしまう。

だが問題はデュルケムが循環に陥ってしまうということ、道徳の、あるいは集合性の首尾一貫した厳密な始源論が欠如しているということではない。むしろ注意すべきなのは、そうした循環にも関わらずデュルケムが社会的事実としての道徳を「科学的に」、「分析に従わせ、その原因を探究しようとする自然現象の体系として観察する」(D 1970, p. 106) というように、あくまでも実証的方法を放棄しなかったことで、共同体の個人に対する原初的な超越とその始源の個人にとっての不可知性、すなわち個人にとっての共同体の無起源性が必然化されたこと、そしてこの共同体という社会的次元で現実と理念の重ね合わせが行われたことである。つまり始源の循環という事態が問題なのではなく、そういう循環を引き起こさざるを得ない共同体の始源の不可知性、そして理念的審級としての共同体と現実の分析対象としての共同体の混同、この二つこそデュルケムの社会学言説が「知」としてもたらず帰結の内容を構成するという意味で問題なのである。

まず共同体の個人に対する原初的な超越の始源の不可知性である<sup>(5)</sup>。既に触れたように、デュルケムの場合共同体は一切の個人を越えており、個人に対する超越性を有する。この超越性は、共同体の持つ「権威は個人を越えた、個

人の説明し得ない諸力の所産である」(D 1895, p. 101) ことを示している。共同体を一つの権威とするのは共同体と個人の間の「道徳的距離」であり (D 1924, p. 82), 共同体の超越によって開かれた共同体と個人との間のこの埋めることのできない「距離」という落差を介して, 共同体は個人に呼びかけ, 個人はその呼びかけを聞く。共同体が個人の所産であるどころか, 個人こそ共同体の所産なのであり (D 1985, p. 29), また両者の間に決定的な落差が存在し位相を異にする以上は, 「集合体の偉大な声」の呼びかけは個人にとって既に発せられてしまっているものでしかない。この呼びかけに対して個人は常に遅れる。だから我々はいわば返答しようとすることも, 返答を拒むことも実はできない。個人はその呼びかけを常に既に聞いてしまっているし, また聞かざるを得ないのである。個人は常に既に呼びかけられてしまっているものであり, 呼びかけによって自らが既に捉えられていることを認めざるを得ず, 或る意味では既に呼びかけに答えてしまっている。この呼びかけにおける状況とは, 対等の関係で言葉を交わし合うという状況ではなく, 自らに呼びかけるものによって既に自分が呼びかけられていることを個人が事後的に見いだすしかないという非対称的な関係が形成される状況なのである。呼びかけは常に既に行われており, 個人は常に既にそれに答えてしまっている。それゆえ共同体は個人にとって常に既に先行してしまっているものとしてしか見いだすことのできないのであり, 個人の側からはその始源を捉えられないものなのである。だからこそ共同体に対する取り消すことのできない責務・義務も生じる。

呼びかけが呼びかけられたものにとって, 気が付いたときには常に既に自らに先行してしまっているものとしてしか, つまり事後的にしか見いだすことができず, 呼びかけられた側からはその始源を捉えられないという超越の始源の不可知性, 呼びかけに対する呼びかけられたものの絶対的事後性, それをデュルケムが始源の循環という形でしかないにせよ, 少なくともネガティブには指し示し得たこと, 一般論としてはこれは或る程度評価されるべきことであろう<sup>(6)</sup>。ただしあくまでもそれは一般論としてでしかない。というのもデュルケムに即した場合, この「呼びかけ」の構造に共同体と個人が代入されるが,

その時呼びかけを巡る議論は、共同体が呼びかけられた個人にとって常に既に自らに先行してしまっているものとして事後的にしか見いだすことができず、個人の側からはその始源を捉えることは不可能であるという共同体の超越の始源の不可知性、社会に対する個人の絶対的事後性の肯定となり、そこにもう一つの論点である理念的審級としての共同体と現実の分析対象としての共同体の混同が掛け合わされる時、デュルケムの社会学的言説には彼自身が自覚し得なかったような意味が孕まれることになるからである。

社会学が観察と経験に基づく実証科学である限り、デュルケムは社会的事実を「科学的に」、「自然現象の体系として観察する」。そこで彼が訴えるものの一つが統計学的手法である。この統計学的手法に基づく「数字の表現するもの、それは集散的魂の或る一定の状態」(D 1895, p. 10)、すなわち或る社会類型における統計学的平均としての一般性である。そしてこの一般性が当該社会での正常性を規定する (D 1895, p. 64, p. 74)。道徳的事実に関して言えば、道徳的事実が或る類型の社会にとっての正常性であると規定されるのは、その道徳的事実がこの種の社会の平均として見られる場合である。統計的平均によって、現に一般的なものとして存在する道徳的事実が正常なもの、望ましいものであるということになる。我々は「自らの社会状態によって要求される道徳とは別の道徳を切望することができない」(D 1924, p. 88)。

また「社会的事実の客観的實在性」が「我々の根本原理」として立てられている (D 1895, p. XXIII) 以上は、社会的事実は仮に隠されているにせよ既成の事実として現にそこに存在しているはずである。この社会的事実は、現存する諸制度として現実化されていると同時に、来るべき共同体の有機的統一を含むものでなければならない。かかる社会的事実の構造を前提するならば、我々は現実の諸制度として現実化されている社会的なものの至る所に有機的統一の理念が含まれていることを見いだすために、その社会的なものの秩序の全体を正常なもの・望ましいものとしてそのまま肯定しなければならなくなる。とすればそこで行われているのは、実現されるべきプログラムとしての共同体を、現に今ここにある共同体と重ね合わせる、あるいはプログラムとしての共

同体を、現に今ここにある共同体から引き写すこと以外の何ものでもないだろう。ここで理念的審級としての共同体と現実の分析対象としての共同体という二つの概念の混同が生じている。

この理念と現実の重ね合わせが行われるならば、理想として見いだされるべきである「社会を統治するための集合力」(D 1950, p. 97, cf. D 1924, p. 136)は、同時に現実にも今ここで機能している諸制度の集合力としても見いだされなければならない。かくして両者が同一視され、肯定されるとなると、そのことは実はその集合力を有する現存の諸制度と秩序の全体の是認を意味することになる。社会的なもの、社会的事実は既成の事実として現にそこに存在している。現にあるならそれは同時に理念としても存在している。その存在に気づけばよい。そうすれば我々はますますそれに従うようになることだろう、という訳である。だが我々を無意識のうちに律する不可視の規則に気づくことで、その規則に意識的にますます忠実であれと勧めるこのような語りの秘かに含む意味は、その不可視の規則の正統性を問わずにすまずことでそれを延命化させ、なお機能させ続けることに貢献することであろう。そのことが、現実を分析することが求めるべき理念の実現ともなる、つまり「社会的次元の再建を訴えつつ、近代社会を説明する」<sup>(7)</sup>というデュルケムの学問的言説が暗黙の内に含む意味である。

## V

事実と理念が奇妙にも一致する時、既に遂行されたこと、あるいは現に進行しつつあることを是認し、それに順応することを促す言説が「学＝科学」の名の下に生み出されている。現に存在するものが道徳的性格を有する社会的事実として肯定されるならば、その社会的事実を特権の対象とし、それについて語る社会学的言説は、「別の道徳を持つことを許さない」「或る時代の人間の生活条件」(D 1893, p. XXXVIII)を不断に再生産することを「知」のレベルで保証する社会的な装置となっている。「社会的なもの」を巡るデュルケムの議論

の全体は、いかに共同体の改良の可能性を肯定しようとも、その共同体の超越の始源の不可知性を盾に取り、「全ての心を同じ方向へと動かす」「一つの同じ力」(D 1895, p. 11)について語ることで、現存する諸制度と秩序の枠組みの全体を普遍的なものとしなす仮象を生み出し、それを恒久化する議論へと転化してしまう。

個人は「社会の外では存在できず、自らを否定することなしには社会を否定し得ない」し(D 1924, p. 53),「人間は社会の中で生きているからこそ人間である」(D 1950, p. 96)とデュルケムは言う。人間が社会の産物である限り、人間は社会によって説明されるのであって決してその逆ではないということは、「社会に対して二次的である個人は、社会の基礎を構成し得ないし、社会に対立することもできない」<sup>(8)</sup>ということである。しかし「社会的なもの」の絶対性の下に有機的に統一される共同体というデュルケムの社会観は極めて一面的なものと言えよう。「類似、秩序、無変化が根本にあると信じるのは誤りである」(T 1898, p. 27)とタルドはデュルケムに対して言う。デュルケムは説明すべき統一を前提してしまっているとタルドは批判するのである。

実際、カンギレムも言うように「社会」とは「抑えられた分裂・反逆や伏在する闘争関係の拠点」でもあり、「社会は一つの全体と自負するところではない」<sup>(9)</sup>とすれば、デュルケムの議論はそうした事実を等閑視することによってのみ可能となるのではないだろうか。つまり「全体」化に対する抵抗を、言い換えれば「同じ方向」から逸脱するものを排除し、「全体」(という仮象)の外部を隠蔽することによってはじめて、デュルケムの言説は学問的言説として自らを確立し得るのではないか。とすれば「全体」化に対する抵抗を排除し「全体」の外部を隠蔽することによってのみ成り立つ言説とは、プログラムに過ぎないものを現実的な場面と取り替えることで、虚構を現実と誤認させ、それによりその虚構をかえって現実化するという捻れた効果を生み出す倒錯した言説に過ぎないであろう。デュルケムは観察された事実と彼の抱く理念を投影しており、「客観性が絶えず問題になっているこの本(『社会学的方法の規準』—引用者)以上に優れて主観的なものはない」(T 1895, p. 199, note 1, cf. p. 182, p.

189) とタルドが批判したのもこの意味において理解されねばならない。

従ってデュルケムの科学的言説は「自己がそれによって存在するところの制度と秩序に従属せよ、さもなくば制度と秩序の不在の中で自己を放棄せよ」という二者択一を迫るものであり、社会的なものの絶対性を前提することで、現存する制度と秩序を受け入れざるを得ないとみなすよう呼びかけるものである。社会学が「科学・学」の普遍性の下に自己を絶対化し、その対象であるところの「社会的なもの」が社会学の客観性という装いの下に自己準拠的で自律的なものとして主張される時、その社会学の言説自体が現存の社会的諸条件に対する承認の再生産の装置として機能してしまう。「社会的なもの」の絶対化と、それを特権的对象とし得る一つの独立した学としての社会学の成立と、その社会学の言説の絶対化という相互関係のもたらすものとは、「知」のレベルで社会的なものの物語を紡ぐことによる「社会的なものの閉域」の形成なのである。

「社会的なもの」を巡るデュルケムの議論の全体が、現存する制度と秩序の枠組みを普遍的なものとみなす仮象を生み出し、それを恒久化する議論へと転化してしまうのも、ブルデューが指摘するように、デュルケムでさえも「社会的なもの」を思考すべき教師という彼の社会的立場に関しては、そのようなものとしてそれを思考するために必要な距離をほとんど取ることができなかった」(B 1982, p. 11) からであろう。その意味でブルデューにとってデュルケムの社会学は「古典的社会学」にとどまると言われる。

しかしながらデュルケムの言説に当てはまることはそのまま概ねブルデューにも当てはまるように見える。ブルデューにとって「社会的なもの」の存在様態とは「諸制度という形で諸事物の中に客体化された歴史」と、「ハビトゥス」と呼ばれる「持続的諸性向の体系という形で身体の中に具現化された歴史」であり (B 1982, p. 38)、この二つの社会的なものの中で織りなされる諸関係进行分析し、そこで繰り広げられる社会諸階級間の象徴闘争と支配構造を明るみに出すことが社会学の課題である。その結果我々を拘束する「メカニズムについての認識が、そのメカニズムを支配するよう向けられた行動の諸条件と諸手段を決定することを可能にする」ようになる (B 1982, p. 20, cf. p. 33, B 1980-

a, p. 41, B 1997, p. 12 etc. )。すなわち「理解する…諸手段を与える科学的・学問的説明は変革することを可能にするものでもある」(B 1984, p. 14)。

このような図式が先に見たデュルケムの議論の図式と同じものであることは容易に見て取れるが、ここでもやはり社会学が「科学」的認識という仕方で自己を特権化し、その対象であるところの「社会的なもの」を学問的言説という形で自己準拠的で自律的なものとして実体化することで、その社会学の言説自体が現存の社会的諸条件に対する承認の再生産装置として機能してしまう。実際「社会学的分析が例えば社会的再生産の諸法則を定式化する時、社会学的分析の意気阻喪させるようなペシミズム、あるいは戦意喪失させるような効果を嘆く人々は、落体法則を構築することによって空を飛ぶ夢をくじいたとガリレイを非難した人々とほとんど同じ根拠しか持たない」(B 1982, pp. 19~20)と主張するにしても、「存在することの正当化と理由を様々に異なる程度で分配するのは社会であり、ただ社会だけである」(B 1982, p. 51)ことを認めざるを得ないならば、彼自身が批判する「蓋然的なものを運命として扱う社会学主義」(B 1982, p. 20)と果たしてどれほど実質的に異なっていると言えるだろうか<sup>(10)</sup>。いかに社会階級間の闘争と支配の構造を分析しようとも、それは現存する社会的存在諸条件の下での秩序の全体を前提にした上での話であり、その外部を認め得ない限り、ブルデューの社会学も「知」のレベルにおいて、共同体に組み込まれた共同体についての思惟として、社会的なものについて語ることでやはり「社会的なものの閉域」を形成しているのである。

デュルケムの場合、「共和主義的立場のための科学的根拠付け」を提示し、共同体の改良と発展をもたらすという課題を社会学が哲学にとって代わることで引き継ごうとした訳だが、そうだとすれば「もし社会学が生きようと望むなら、社会学は最初に負っていた哲学的特徴を放棄しなければならない。……社会学は哲学的ではない」(D 1975, p. 161)として脱哲学化・非哲学化を試みるデュルケムの身振りのまさにそのただ中にこそ、或る時代の哲学の在り方の刻印が明確な仕方で見いだせることにもなろう<sup>(11)</sup>。ブルデューの場合も「哲学と通常同一視される全体化的野心を拒否するという配慮」(B 1987, p. 30)

に基づく社会学は、「哲学の野心である全体的野心に逆らって構築される」(B 1980-b, p. 49)と言われるが、同時にそれはまた「自分自身と他の諸学について批判的な学」(B 1980-b, p. 49)であろうとする限り、むしろ社会学こそ全体化的な知の欲望を内包しつつ、それを巧妙に隠蔽するという振る舞いを行っているのではないだろうか。社会学的言説はそれが哲学から脱して科学たらしめとする時、共同体についての思惟がその共同体の諸制度と秩序の中に組み込まれるように、それ自身が社会的統治の装置として機能してしまう。

我々は例えば哲学の他の諸学問（ここでは社会学であるが）に対する優位を確保するために、デュルケムの、あるいはブルデューの社会学的分析を問題にしたいのではない。デュルケムはともかく、ブルデューの社会学的分析の内容そのものは学＝科学的言説としてはむしろ模範的であり或る意味で非の打ち所のないものである。しかしそれが非の打ち所のない学＝科学的言説であるからこそ、「知」のレベルにおいて生み出されるその科学・学問的効果を見極めなければならない。

社会学による哲学批判に一定の妥当性を認めるとしても、哲学にその「思惟されざるもの」(B 1992, p. 132)が存在しているならば、同様に社会学にもその「思惟されざるもの」が存在する。「端から端まで歴史的だが歴史には還元不可能な理性」(B 1982, p. 25)について社会学が語り得るなら、それと同等の権利を持って「社会的だが社会的なものには還元されない理性」について哲学が語ることも可能である。哲学にとって「あらゆる外的な材料は良い」ものであり<sup>(12)</sup>、また「どんな科学の内にも前日の哲学の跡があり、明日の哲学の萌芽がある」(T 1900, pp. 241～242)ならば、社会学との関係において哲学にも為すべき事はまだ何ほどか残されているし、何事かを語る権利を未だ失ってはいないと言えるだろう。

#### 註

デュルケム、ブルデュー、タルドの著書と論文の引用・参照は著者名(D, B, Tで略記)と出版年(同じ年に複数ある場合は更にアルファベットで分類)とページ数で文中に指示する。



Émile Durkheim

- De la division du travail social*, Félix Alcan, 1893 (D 1893)  
*Les règles de la méthode sociologique*, Félix Alcan, 1895 (D 1895)  
*Sociologie et philosophie*, Félix Alcan, 1924 (D 1924)  
*Leçons de sociologie*, PUF, 1950 (D 1950)  
*La science sociale et l'action*, PUF, 1970 (D 1970)  
*Textes*, Tome I, Minuit, 1975 (D 1975)

Pierre Bourdieu

- Le sens pratique*, Minuit, 1980 (B 1980-a)  
*Questions de sociologie*, Minuit, 1980 (B 1980-b)  
*Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982 (B 1982)  
*Homo academicus*, Minuit, 1984 (B 1984)  
*Choses dites*, Minuit, 1987 (B 1987)  
*Réponses*, Seuil, 1992 (B 1992)  
*Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997 (B 1997)  
*Propos sur le champ politique*, Presses universitaires de Lyon, 2000 (B 2000)

Gabriel Tarde

- Essais et mélanges sociologiques*, Storck, 1895 (T 1895)  
*Études de psychologie sociale*, Giard & Brière, 1898 (T 1898)  
 «Leçon d'ouverture d'un cours de philosophie moderne», *Archives d'anthropologie criminelle* XV, 1900 (T 1900)

- (1) Jacques Donzelot, *L'invention du social*, Fayard, 1984, p. 83.
- (2) *Ibid.*, p. 76.
- (3) *Ibid.*, p. 10.
- (4) *Ibid.*, pp. 79～86.
- (5) このデュルケムにおける共同体の超越の始源の不可知性を巡る議論に関しては杉山直樹氏からの教示によるところが大きい。記して感謝したい。
- (6) 例えばハイデガーやベルクソンのように、自らの哲学が対象とする中心領域の記述のために、その理論内部で創造された諸概念の中でもとりわけ「呼びかけ」という概念に比較的高い位置価値を与える哲学者が存在する。ハイデガーがその哲学的道程の中で絶えず或る種の「呼びかけ」に耳をすまし続けたこと、つまり彼の思惟の道のその都度の場所において「呼び声 *Stimme*」, 「呼びかけ *Ruf*」, 「呼び求め *Anspruch*」に付き従おうとしたことは知られていよう。また「持続の哲学」

と言われるベルクソンの哲学においても「呼びかけ *appel*」の概念に極めて重要な位置が割り当てられており、それがベルクソン哲学の全体を深く規定していたことも指摘されている（これについては杉山直樹「持続と呼びかけ—二つのベルクソニズム」『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』第7巻、2000年を参照）。それゆえ「呼びかけの哲学」の系譜とも言うべきものを認めることができるし、その最も現代的な形態を例えばエマニュエル・レヴィナスやジャン＝リュック・マリオンの哲学に見いだすことができるだろう。主体（自由、イニシアティブ、計算、我有化）が問い糾されることでその主体の新たな在り方が与えられるという点において、「呼びかけの哲学」の系譜の持つ重要性は認めざるを得ない。しかしこの種の「呼びかけ」とアルチュセールの「国家のイデオロギー装置」の「呼びかけ＝尋問 *interpellation*」は、奇妙にもその議論の形式においてほとんど一致しているように見える。もしそうだとすれば「良き呼びかけ」と「悪しき呼びかけ」とをそもそも截然と区別することはできるのだろうか。イデオロギーの声ではない、真正の他者の声は聞き分けられるのだろうか。だがもしこちらの側で声聞き分けることが可能なのであれば、主体の閉域を問い直すという「呼びかけ」の意味は失われてしまうのではないだろうか。

- (7) Donzelot, *op. cit.*, pp. 83~84.
- (8) *Ibid.*, p. 81.
- (9) Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966, p. 191.
- (10) ブルデューも自らの社会学的活動と政治性との関係について或る種の自己批判を行っている（B 2000, pp. 103~105）。しかし彼の最近の具体的な社会的・政治的状況への介入は、彼のこれまでの社会学理論からは直接に演繹されないものであり、その意味で「ブルデュー的な思惟されざるもの」の存在を指摘する批判も見られる。Cf. Cyril Lemieux, «Une critique sans raison?», Bernard Lahire (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, La Découverte, 1999.
- (11) このことは19世紀前半からクザンによって大規模に推進されたフランスにおける哲学教育の制度化とそれに伴う哲学の国家管理（国家が哲学を管理し、また哲学が国家による管理装置の一つとなる）の問題とも切り放せない。19世紀の終焉も間近に控えたフランスで社会が全体的な疲弊に直面しつつある時、社会学が国家管理の構図の中で哲学に代わる位置を占めようとしたという見方もできるからである。クザンと哲学の制度化・国家管理の問題については村松正隆の諸論考が参考になる。村松正隆「国家・教育・哲学の三位一体 —ヴィクトール・クザンの哲学をめぐる—」（『フランス哲学・思想』第5号、日仏哲学会、2000年）、及び「哲学と秩序創設の試み —ヴィクトール・クザンを中心として」（未刊）。
- (12) Canguilhem, *op. cit.*, p. 7.